

LESZEK SOSNOWSKI

(Kraków)

**„DUSZNY” ZWIERZYNIĘC
JAKO OBRAZ CZŁOWIEKA PLATONA**

WPROWADZENIE

Metaforyka zoologiczna była wykorzystywana w wielu dziedzinach kultury europejskiej, sięgali po nią również filozofowie od czasów starożytnych po współczesne. W swoich pismach, przy okazji prowadzonych wywodów i argumentacji, nie tylko dotyczących mimetyzmu zwierzęcego i ludzkiego, przedstawiali licznych przedstawicieli świata zwierzęcego. Interesujący nas tu Platon zawarł w swoich dialogach cały niemal ogród zoologiczny, zawierający zwierzęta oswojone (koń, pies, osioł) i dzikie (lew, małpa), pełzające (wąż) i latające (gołąb, świerszcz, nietoperz). Największą jednak sławę zyskał prehistoryczny gad, użyty po raz pierwszy w argumencie Zenona z Elei. Żółw obecny był w dziełach najwybitniejszych filozofów, jak Arystoteles, Anthony Shaftesbury, John Locke, Gottfried W. Leibniz, Henri Bergson, czy Bertrand Russell, by ograniczyć się jedynie do najważniejszych. Poza tym ściśle filozoficznym użyciem było to również wykorzystanie literackie, psychologiczne, dydaktyczne, czy edukacyjne. Można postawić tezę, że im dalej było od filozofii tym bardziej każdy z poziomów czy typów przedstawień, pełniąc swoistą dla siebie funkcję, nasycony był retorycznością opisu.

Diogenes Laertios opowiada o przecuciu Sokratesa, dla którego podstawą był sen: „Opowiadają, że Sokratesowi przyśniło się raz, iż trzymał na kolanach młodego łabędzia, któremu natychmiast wyro-

sły skrzydła i który z prześlicznym śpiewem wzbił się w powietrze”¹. Gdy następnego dnia Sokratesowi przedstawiono Platona nie miał wątpliwości, że ten młodzieniec jest właśnie wyśnionym łabędziem. Dwa elementy tej metafory wydają się tu szczególnie interesujące, mianowicie bycie łabędziem i łabędzi śpiew. Nie wiemy, czy Platon był brzydkim kaczątkiem i czy z tego powodu spotykały go przykrości w dzieciństwie. Można sądzić, że ich nie doznał jako dziecko wyrastające w rodzinie o świetnych koligacjach, za którymi szła zapewne odpowiednia zamożność domu rodzinnego. Nie jest to jednak problem, któremu miałyby zostać poświęcone poniższe uwagi, ich przedmiotem jest bowiem problematyka metaforycznej roli zwierząt w pismach Platona². W opowieści Diogenesa interesujący jest sam łabędź, jako przedstawiciel świata ożywionej przyrody. Łabędź jest ptakiem o złożonej symbolice w kulturze europejskiej. W starożytności greckiej zyskał boskie znaczenie, gdyż był łączony z Zeusem, Apollonem czy Artemidą. Łabędź symbolizował czystość, cnotę, piękno, światło, szlachetną rozkosz, występując w kulturze tego czasu, w religii, sztuce i filozofii. Szczególnej więc wymowy nabiera porównanie Platona do tego ptaka dokonane przez Sokratesa, choć nie było mu dane przekonać się o słuszności bądź niesłuszności tego porównania³.

W kontekście łabędzia, szlachetnego i uduchowionego ptaka, narzuca się porównanie, którego dokonał wobec siebie Sokrates, a które jest zupełnym przeciwieństwem pierwszego. Porównał siebie do bąka, odpychającego i dokuczliwego owada, który ma wyjątkową funkcję do spełnienia. W mowie obrończej, skierowanej do sędziów, wyznaczył relację między swoją osobą a miastem, w którym przyszło mu żyć. Porównuje w niej siebie do owada, choć nieprzyjemnego i niebezpiecznego, jednak podwójnie waloryzowanego pozytywnie; po pierwsze z racji tego, że został wysłany przez boga, po drugie, że spełnia wobec miasta użyteczną funkcję. Sankcja boska uszlachetnia owada i przyda-

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, W. Olszewski (tłum.), Warszawa 1982, III 5, s. 165.

² Zob. L. Sosnowski, *Sztuka. Retoryka. Fizjognomika. Studium z filozofii ekspresji*, Kraków 2010, s. 53–67. Zawarte na wskazanych stronach rozważania są częścią większej całości, która dotyczy „metaforyki zwierzęcej” w pismach Platona, odniesionych do duszy jednostkowej. Niniejszy artykuł jest ich kontynuacją.

³ Wszystkie odniesienia do cytowanych w tekście pism Platon według skrótów do tytułu z numeracją fragmentu: *Faidros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Kratylos*, tłum. W. Stefanski, Wrocław 1990; *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982; *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990; *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957.

je Sokratesowi szczególnej wagi. W efekcie ma zmienić nastawienie sędziów do Sokratesa, który niczym giez „siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądla, żeby go budziło” (*Obrona* 30E). Sokrates żądlaży Ateńczyków, a więc motyw wywyższenia siebie z równoczesnym poniżeniem mieszkańców, to obrazek, który nie zjednał mu sympatii kąsanych i nie mógł zakończyć się dla niego pozytywnie.

Te obrazki paralelizmu ludzko-zwierzęcego nie pochodzą jedynie od Platona. Wykorzystanie przymiotów natury zwierząt w literaturze czy filozofii jest znane z czasów wcześniejszych, poprzedzających jego działalność. Do najsłynniejszych postaci, dzięki spopularyzowaniu w następnych wiekach, należy bez wątpienia legendarna postać Ezopa, którego bajki z pewnością znał Platon, gdyż „Ezop był już u Greków pierwszą lekturą szkolną”⁴. Platon oczywiście potwierdza w kilku dialogach znajomość słynnego bajkopisarza (*Fedon* 60C, 61B). Jednak bliższy mu czasowo był Arystofanes, prześmiewca ułomności i wad ludzkiego charakteru, którego komedie znał bezpośrednio z premierowych przedstawień ateńskich. Choć podzielał z nim pewne poglądy społeczno-polityczne, zdecydowanie różnił ich stosunek do Sokratesa.

Arystofanes w kilku swoich komediach wykorzystał świat przyrody; do tych najbardziej oczywistych utworów należą *Osy*, *Ptaki*, *Żaby*, czy *Bociany*. Pierwsza komedia jest satyrą na ateńskie pieniactwo sądownicze, które było głównym zajęciem *demosu*, i za które zaprzysiężeni członkowie sądu (*heliastci*) otrzymywali wynagrodzenie. Arystofanes karykaturuje heliastów przedstawiając ich jako osy, zamieniając ich żądla w fallusy, a do sądenia dopuszczając psy domowe. Podobny punkt wyjścia fabuły komediowej znajdujemy w drugim utworze teatralnym. Dwaj obywatele Aten, zmęczeni wpływem sądów na życie mieszkańców, poszukują kraju wolnego od sądownictwa i procesów. Takie miasto powietrzne – jako metafora politycznych ambicji ateńczyków – zostaje zbudowane przez ptaki, ale i ono, jak się okazuje, nie jest wolne od sądów i wyroków. Trzecia z kolei komedia przedstawia sytuację w państwie po śmierci największych tragiczków greckich, którzy byli zarazem wielkimi moralizatorami. Pozostali żyjący tragiccy, którzy stanowią teraz tytułowy tylko chór żab, symbolizując upadek artystyczny i polityczny, u podstaw którego stoi zanik cnót moralnych. O zaniku

⁴ T. Sinko, *Literatura grecka. Literatura archaiczna (w. IX–VI)*, t. 1, Kraków 1931, s. 193.

cnót rodzinnych jest również mowa w ostatniej komedii, w której tytułowe ptaki symbolizują moralne wartości opieki nad starszymi⁵.

Arystofanesowi przypisuje się posiadanie zdolności mitotwórczych, mocno osadzonych na realistycznej podstawie. Podkreślało to i doceniało wielu późniejszych twórców i krytyków. Dla nas interesujący jest fakt, że jako jeden z pierwszych dostrzegł to Platon. Poświęcił on epigram Arystofanesowi, dając tym wyraz wielkiego uznania dla artysty: „Szukając takiej świątyni, któraby wieki przetrwała, wybrały sobie Charyty duszę Arystofanesa”⁶. Platon posiadał równie wielką wyobraźnię mitotwórczą, ta jednak mimo całej swej artystyczności, miała filozoficzne ukierunkowanie.

Charakter metaforyki zwierzęcej w dialogach Platona wyznaczają w niniejszych uwagach dwie linie interpretacyjne, nazwijmy je „zwierzyńcem” indywidualnym i zbiorowym. Taki podział pozwala dostrzec w myśli Ateńczyka i połączyć element literacki, sam w sobie mało znaczący, z elementem filozoficznym, najistotniejszym w jego poglądach. „Zwierzyniec” indywidualny zyskuje interpretacyjne odesłanie do koncepcji duszy Platona, a więc jej struktury oraz funkcji spełnianych przez każdą z części. W rezultacie otrzymujemy wyraźne i ważne połączenie wątku psychologiczno-retorycznego i filozoficznego. Te dwa, nieprzystające w istocie do siebie, porządki prezentacji myśli dobrze się komponują w pismach Platona, dzięki ich literackiemu zapośredniczeniu. Metafora jako środek warsztatowy zyskuje dodatkową moc w wyniku wzmocnienia jej treściami filozoficznymi.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa z drugim „zwierzyńcem”, który – jak to określam – dotyczy ducha zbiorowego, a więc podstaw charakteru i zachowań wspólnotowych, wynikających z podobieństwa wartościowań i celów życiowych. W tym podejściu mamy zdecydowaną przewagę wątku retorycznego, który jednoczy w sobie elementy literackie, psychologiczne, i dydaktyczne. Spełnia on funkcję odmienną od pierwszego, nie chodzi w nim o wykazanie czegoś, lecz nakłonienie do czegoś. Dalsza prezentacja będzie przebiegać zgodnie z powyżej wskazanym podziałem. Wypada na koniec jeszcze dodać, że koncepcja duszy Platona jest dobrze znana, by więc nie powielać tych treści jej opis zostanie tu skrócony do minimum. Nie-

⁵ Zob. omówienie oraz interpretację w: T. Sinko, dz. cyt., s. 403–404, 406–410, 414–417.

⁶ Tamże, s. 425.

co inaczej przedstawia się sprawa z wątkiem drugim, szczególnie w przedstawianym tu ujęciu, stąd też ta część uwag jest relatywnie większa.

1. BESTIARIUSZ DUSZY JEDNOSTKOWEJ

Platon przedstawia swoją koncepcję duszy w *Państwie*, wyróżniając trzy jej części o różnych naturach i funkcjach: rozumną (*to logistikon*), zapalczywą (*to thymoeides*) i pożądlivą (*to epithymetikon*). Przedstawiany podział duszy łączy się z jej hierarchiczną strukturą, w której kryterium zajmowanego miejsca jest etyczna funkcja spełniana przez daną część. Na szczycie tej struktury znajduje się nieśmiertelna dusza rozumna, której nominalnie podporządkowane są dwie pozostałe dusze śmiertelne. Tej pierwszej przypada rola kierowania całością złozenia, a więc człowiekiem, w jego myślach, decyzjach i czynach. Co jednak ważne, każda z części mając inną naturę ku odmiennym, sobie jedynie właściwym, kieruje się – jak mówi Platon – „poruszeniom”. Rozumna dusza nie ma realnej mocy wpływania na dwie pozostałe dusze, stąd nierzadkie sytuacje zakłóceń, oznaczające przewagę którejś z części niższej. To jest istotne o tyle, że natura każdej duszy uwidacznia się w odmiennym typie zachowania człowieka, gdyż każda pobudza inny jego „temperament”. Platon wyraża to jednoznacznie: „skoro mamy trzy pierwiastki, każdym robimy coś innego. Uczymy się innym, gniewamy się czymś innym, co mamy w sobie, a pożądamy znowu czymś trzecim, co jest tłem przyjemności” (*Państwo* 436A).

Istotą moralnego zdrowia człowieka jest zapanowanie nad pożądlivą duszą, gdyż jej nadmierna swoboda prowadzi do stanu choroby. U podstaw zdrowia leży dzielność, w szerokim rozumieniu, oznaczającym wiedzę, dobro, sprawiedliwość, a więc moralną doskonałość wewnętrzną. Jednoznacznie wyraża to Platon „dzielność to byłoby pewnego rodzaju zdrowie i piękność i dobra forma duszy, [...] [brak dzielności to] zły charakter to choroba i brzydota i niedomaganie” (*Państwo* 444E). To biegunowe zestawienie stanów duszy, i związanych z nimi wartości, wyraża istotowe pęknięcie człowieka wzdłuż osi potwierdzenia i realizacji lub negacji i zaprzeczenia człowieczeństwa. Przyjemności wynikające z pierwszego stanowiska mogą mieć dwojaki charakter: regulowany przez rozum (rozwagę) lub niezależny od niego. Pierwsze przyjemności są wynikiem panowania rozwagi nad pożądaniami i żądzami, a więc ich stałej kontroli. Dopuszczane do realizacji są jedynie „pożądaniami proste i utrzymane w mierze”. Co jest tu sędzią, który

stanowi ową miarę? Platon nie ma wątpliwości i wyraża jasno swój pogląd; o mierze „decyduje rozum i sąd prawdziwy i rozumowanie” (*Państwo* 431C). Jeśli rozum jest sędzią, wiedza stanowi kryterium. Do tej kwestii wypadnie nam jeszcze wrócić, w tej chwili konieczne jest rozważenie przyjemności drugiego typu.

Powyższa sytuacja, w której rozum panuje nad emocjami człowieka, jest stosunkowo prosta, jednak ulega ona niepomiernej komplikacji, gdy rozum nie jest siłą wiodącą, w efekcie czego dochodzi do naruszenia równowagi (*akrasia*) między poszczególnymi pierwiastkami duszy człowieka jako całości i dominację zyskuje część najniższa. Wówczas pozbawione miary pragnienia są „zwierzęco irracjonalne, a więc ślepe”, mówi Platon. Tu mamy do czynienia z biegunem negatywnym, który jest stanem słabości, wynikającej z nadmiernej swobody i w ten sposób uzyskanej mocy części najniższej. W tym stanie mogą ujawnić się intensywne, choć krótkotrwałe przyjemności zmysłowe, „związane z jedzeniem i rozmnażaniem się” (*Państwo* 436B). Taki człowiek staje się „wrogiem intelektu i kultury duchowej” (*Państwo* 411D), pisze Platon przy innej nieco okazji, lecz jego słowa dobrze wyrażają opisywany obecnie stan. Barbarzyństwo daje świadectwo niekontrolowanej emocjonalności, w której człowiek „chce gwałtem dochodzić wszystkiego jak dzikie zwierzę” (tamże). Ma racje Platon, że takiemu życiu brak rytmu, że przemija ono w głupocie i nieokrzesianiu. Dominującym stanem psychicznym jest poczucie braku, któremu stale towarzyszy cierpienie.

Oto istota dylematu etyki Platona, to co rozumne jest moralne i w istotowym sensie człowiecze, jednak trudne do osiągnięcia, z kolei to, co nierozumne, jest zwierzęce i w naturalny, biologiczny sposób dostępne. Platon pointuje dociekania na temat tego podziału, wynikających z nich pragnień i związanych z nimi przyjemności, przywołując elementy świata zwierzęcego. Wykorzystuje perswazyjną moc metafory zwierzęcej, pragnąc wykpić słabość człowieka, zozydzić mu tę część swojej natury, wstrząsnąć nim poprzez porównanie do tych elementów świata przyrody, które budzą archetypiczny odruch lęku i wstrętu.

Człowiek to zhierarchizowana struktura trzech części duszy, z których każda zostaje odniesiona do metafory zwierzęcej o różnej mocy literackiego obrazu. Część rozumna to woźnica (*Faidros* 246B), to człowiek w ścisłym sensie (*Państwo* 588D). Część zapalczywa to rymak biały (*Faidros* 253D), to lew, gdy odwaga dominuje lub małpa, gdy jej zabraknie (*Państwo* 590B-C). Odrzę budzi część pożądliwa, najniższa, którą Platon porównuje do węża (*Państwo* 590A). Staro-

żytny obraz węża nie odbiega dalece w swej symbolice od jego obrazu chrześcijańskiego. Platon nie poprzestaje jednak na tym i dodatkowo wzmacnia przekaz, odwołując się do mitologii. Sam wąż przynależy do zwierzęcia, które jest „wielobarwne i [...] ma wiele głów [...] zwierząt swojskich i dzikich” (*Państwo* 588C). Taki opis prowadzi skojarzenia czytelnika w stronę niby Meduzy, niby Chimery. Lecz nawet ich połączenie nie wyczerpuje wszystkich infernalnych cech tego zwierzęcia, gdyż wyobraźnia Platona wzbogaca ów stwór o zdolność przemiany i „wypuszczania [owych zwierząt] z siebie jak roślina” (tamże). Te umiejętności łączą się z kolejnymi potworami mitologicznymi, jak Scylla i Cerber, które przywołuje nam filozof w tym samym fragmencie swojego dzieła. Wypadkowa cech wymienionych stworów budzi nie tyle przerażenie, co podziw dla literackiego talentu autora, wykorzystanego dla celów dydaktyki etyczno-politycznej.

2. BESTIARIUSZ DUCHA ZBIOROWEGO

Zdecydowanie negatywną ocenę zyskują w opinii Platona ludzie, którzy w swych działaniach kierują się dążeniami do uzyskania i maksymalizacji przyjemności zmysłowych. Gradacja i za nią postępująca waloryzacja jest dla Platona oczywista i jego wywód jest tego ilustracją. Wychodzi w swojej analizie od dwóch typów niedostatków: cielesnego, z którym wiąże się głód i pragnienie oraz duchowego, z którym łączy się niewiedza i „nierozum” (*Państwo* 585A-B). Uzupełnieniem owych braków jest pożywienie z jednej strony i wiedza („przychodzenie do rozumu”) z drugiej. W tle tej argumentacji tkwi ontologiczno-epistemologiczna charakterystyka sfery mniej i bardziej istniejącej, a tym samym mniej lub bardziej prawdziwej. Wartościowszym uzupełnieniem braku jest to, co istnieje „bardziej” i mocniej w sensie bytowym, gdyż oznacza to posiadanie „w sobie więcej czystej istoty rzeczy”, bycia bliskim „temu, co zawsze niezmiennie i nieśmiertelne i bliskie prawdzie” (*Państwo* 585C).

Z hierarchii bytowej wynika hierarchia etycznie wartościowanych wyborów i działań człowieka. Jakkolwiek Platon nie formułuje swoich wniosków nakazowo, jednak ich wymowa jest jednoznaczna, wykluczając wahanie czy wątplenie. Stąd też retoryczny charakter posiadają pytania, które w typowy dla siebie sposób formułuje Platon; „Nieprawdaż, w ogóle rodzaje rzeczy związane ze staraniem około ciała mają w sobie mniej prawdy i mniej istoty niż związane z troską o duszę?” (*Państwo* 585D). Gdy nie ma miejsca na wątplenie, pytanie jako

zbędne nie wymaga odpowiedzi, nabiera więc bardziej charakteru figury stylistycznej niż merytorycznego argumentu. Platon pogłębia swoje uzasadnienie o wymiar etyczno-epistemologiczny, formułując w efekcie swoistą tezę hedonizmu epistemologicznego.

Uzupełnianie braku właściwym pokarmem dostarcza przyjemności i ten krok stanowi pierwszy element argumentacji. Drugim jest podział przyjemności na prawdziwą i nieprawdziwą. Pierwszej człowiek doświadcza wówczas, gdy „się istotnie napełnia tym, co bardziej istnieje”, drugim zaś wtedy, gdy „w siebie bierze rzeczy mniej istniejące” (*Państwo* 585E). Jest jasne – można mieć nadzieję, że Platon zgodziłby się z wyciągniętą w jego imieniu konkluzją – że takie rzeczy są ‘mniej prawdziwe i pewne i dostarczają przyjemności mniej niezawodnej i mniej prawdziwej’. Jest również jasne, że owe orzeczniki ocenne nie mają nic wspólnego z subiektywnie doznawanym stanem psychicznym jednostki.

Konkluzja Platona jest wobec powyższego oczywista. Ci, którzy „karmią” się rzeczami mniej prawdziwie istniejącymi zostają uznani przez Platona za „bydło”, gdyż „z rozumem i z dzielnością nie mają nic wspólnego”, swoje życie „spędzają na ucztach i tym podobnych przyjemnościach i to jest całe ich doświadczenie” (*Państwo* 586A). W ich przypadku nie ma miejsca na aksjologiczne przewyższanie niższych form życia i rozwijanie się ku wyższym. Ruch własnego rozwoju zostaje ograniczony do sfery miłości emocjonalnej i oglądania piękna zmysłowego; miłość zamknięta w tych granicach nie sięga piękna czynów, praw czy nauk, tym bardziej więc „piękna czystego i nieskalanego”, jak w *Uczcie* zauważa Platon (210A-D). Na tej drabinie miłości ludzie „zjeżdżają tylko na dół, a stamtąd z powrotem do połowy drogi i na tej przestrzeni płaczą się całe życie”. Owa „płatnina” życiowa jest błędzeniem, które wynika z braku wiedzy. Skrócenie drogi, zawężenie horyzontu powoduje, że ludzie „nigdy się nie wznoszą do tego i nie patrzą na to, co jest naprawdę wysoko, i nigdy się istotnie nie napełniają tym, co istnieje” (*Państwo* 586A). Pozostając na tym poziomie ludzie nie potęgują miłości w sensie jakościowym, co oznaczałoby wspinaczkę intelektualno-duchową ku wyższym formom miłości. Ich „gwałtowny żar ku jednemu ciału” nie ulega przygaszeniu i nie „wydaje się [im] lichy i mały” (*Uczta* 210B). W dążeniu do spełnienia potęgują miłość w sensie ilościowym, stąd „pewnej a czystej rozkoszy nie kosztują” (*Państwo* 586A).

Platona opis tego rodzaju życia jest wręcz soczysty swoją dosadną zmysłowością, co nie może wszak budzić zdziwienia. Życie takie ma

charakter horyzontalny, a więc spłaszczony, z niewielką i stąd bez znaczenia amplitudą punktów granicznych. Ludzie żyjący takim życiem „jak bydło patrzą zawsze w dół i schylają się ku ziemi, i ku stołom, pasą się tam i parzą” (*Państwo* 586A). Dosadność i obrazowość metafor ulega wzmocnieniu wraz z pogłębianiem charakterystyki nieakceptowanego rodzaju życia. Jego cechą nadrzędną jest walka o to, co na ziemi i na stołach, „a że każdy z nich chce mieć tego więcej niż inni, więc kopie jeden drugiego i bodzie żelaznymi rogami i kopytami, i zabijają się nawzajem, bo nie napełnili [się] tym, co istnieje” (*Państwo* 586B). Tu ujawnia się z całą mocą Platon-dydaktyk, Platon-psychagog, którego celem jest edukowanie i w efekcie zmiana żywotów bydła-ludzi.

Ciekawostką wartą odnotowania jest sięgnięcie przez Platona do mitu krwi, znanego co najmniej od czasów Hezjoda. Taki zabieg ma wzmocnić argumentację wywodu filozofa, gdyż czytelnik ma tu do czynienia z konkretnym wartościowaniem przypisanym do określonych rodzajów metali. Żelazo w tej przypowieści zostaje przypisane rolnikom i rzemieślnikom, najniżej ulokowanej grupie społecznej w strukturze państwa idealnego (*Państwo* 415A). Kryterium społecznej przydatności jednostki bądź grupy jest stopień posiadanej wiedzy; ‘żelazokrwiści’ mają ją na poziomie *techne*, co w istocie oznacza nie tyle wiedzę, co umiejętności o charakterze nawykowym, które, choć lokują się powyżej instynktowej zdolności (*physis*) oraz przypadku (*tyche*), nie sięgają wszak wiedzy (*episteme*). Nawyki zawodowe powinny mieć swoje odbicie w nawykach etycznych, tylko tak bowiem można zabezpieczyć tą grupę społeczną przed całkowitym poddaniem się zmysłowości. W przeciwnym razie ich przyjemności zostają „pomieszane z przykrościami, widma tylko rozkoszy prawdziwej i malowanki, które przez zestawienia wzajemne nabierają barw, tak że jedno i drugie wydają się mocne i zaszczepiają ludziom głupim wściekle żądze” (*Państwo* 586B-C).

Nie ma wątpliwości, że posiadanie umiejętności zawodowych nie przysparza człowiekowi mądrości, w rozumieniu Platona. Umiejętności nie dostarczają człowiekowi mocy, dzięki której mógłby on zapanować nad temperamentem, który pozostawiony samemu sobie wzmacnia pożądanie (*epithymia*). Pożądliwości „jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby” (*Państwo* 442A). W naturze pożądliwości mieszczą się dwie cechy: istotowy brak i niemożność zaspokojenia. Ów brak (*endeia*) dotyczy cielesności, a więc przedmiotu, który jest najbliższy pożądaniu, i dla którego zaspokojeniem jest rozkosz. Pożądliwość pozostawiona samej sobie jest wzmac-

niana temperamentem, zatracą więc miarę i w sensie porządku miejsca i zasad samospełnienia. Stąd „będzie próbowała rządzić tym, nad czym jej żadna władza nie przypada z natury” (*Państwo* 442B), podporządkowując coraz szerzej i głębiej życie człowieka niemożliwemu do zaspokojenia pragnieniu przyjemności zmysłowych. Taki człowiek zatracił wszelki umiar w życiu indywidualnym, ale co gorsza również w życiu społecznym. Ten drugi aspekt jest dla Platona szczególnie ważny, gdyż każda jednostka spełnia ściśle określoną funkcję w strukturze państwa idealnego. Jego dobro zależy od spełnianych przez człowieka obowiązków i wymagań, stąd konieczność podporządkowania się odgórnie narzucanym nakazom. Kategoria ludzi-bydła nie jest wszelako jedyną kategorią osobników; nieprzydatnych dla realizacji zadań społecznych.

W VIII księdze *Państwa* Platon rozważa różne systemy polityczne, między innymi oligarchiczny, demokratyczny, dyktatorski. Każda charakterystyka systemu to zarazem analiza postaw obywatelskich, co staje się okazją do porównań również zoologicznych. W każdym ponadto przypadku Platon wskazuje wady zachowań ludzkich, na które w istotny sposób wpływają panujące systemy i sprawowane w nich rządy.

Omawiając ustrój oligarchiczny filozof punktuje wszystkie jego słabości, wynikające z posiadania własności prywatnej, przyzwolenia na jej nierówny podział, prowadzące w efekcie do powstania głębokich nierówności społecznych między rządzącymi i rządzonymi. W konsekwencji powstają dwa – jak pisze – państwa: bogatych i biednych i takie państwo całościowe staje wobec zagrożeń i zewnętrznych, i wewnętrznych. Człowiek majątny, zainteresowany pomnażaniem dóbr prywatnych, zajęty jedynie użyciem pieniędzy na swoje przyjemności nie jest zainteresowany ani rządzeniem państwem, ani służeniem mu w dobrze pojętym interesie wspólnotowym. Podobne zachowanie cechuje człowieka, który w wyniku prawa, a właściwiej będzie powiedzieć bezprawia, panującego w państwie oligarchicznym doznał krzywdy, tracąc kogoś bliskiego w rodzinie, co przekształca go w słuchacza społeczeństwa i zbieracza pieniędzy.

Takie postawy w państwie oligarchicznym powstają „przez brak oświaty i przez złe wychowanie, i zły ustrój państwowy tacy ludzie się tam lęgną” (*Państwo* 552E). Widać już na poziomie językowym, a więc użytego słownictwa, że Platon wyraża swój negatywny stosunek do zamieszkujących to państwo ludzi, którzy nie rodzą się, lecz jedynie lęgną niczym gryzonie czy owady. Takie państwo pozbawia mło-

dych ludzi ambicji i znieprawia ich temperament, dając pierwszeństwo „pierwiastkowi pożądlivości i chciwości” (*Państwo* 553B-C). Wartości kulturalne i edukacyjne w ich systemach aksjologicznych zostają podporządkowane wartościom ekonomicznym (*Państwo* 554B). Taka postawa – zdaniem Platona – jest wyrazem „trutniowatych skłonności” (*Państwo* 554C). W kulturze kręgu europejskiego termin „truteń” zawiera negatywne treści semantyczne.

Nie inaczej przedstawia się sprawa z ustrojem demokratycznym, którego cechą wyróżniającą jest stopień posiadanej przez obywateli wolności. Wolność jest jednak pułapką, z czego tylko nieliczni zdają sobie sprawę. Platon nie zwodzi czytelnika i już na początku analiz pisze, że ustrój ten „jak pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki, [...] urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami, może się wydawać najpiękniejszy” (*Państwo* 557C). Łudzi więc, a nie jest taki, za jaki uchodzi i Platon jest tego w pełni świadomy. W istocie mamy tu społeczno-polityczny „bazar”, na którym każdy może sobie wybrać właściwy dla siebie typ relacji z państwem (557E)⁷. Unaoczniając zagrożenia wynikające z takiego stanu rzeczy, Platon wprowadza rozróżnienie na potrzeby („pożądania”) konieczne i niekonieczne.

Potrzeb pierwszego typu nie można „žadną miarą odwrócić”, co oznacza, że ich zaspokojenie przynosi człowiekowi pożytek w postaci rozwoju ciała, zachowania zdrowia czy utrzymania życia. Bardzo ograniczony zakres zostaje więc wyznaczony dla potrzeb koniecznych. Odmiennie jest w drugim przypadku, gdyż tych „pożądań” człowiek może się pozbyć pod tym wszelako warunkiem, że znajdzie w sobie dostateczną moc. Jednak by tę moc w sobie znalazł musi od najmłodszych lat być wdrażany do surowej samodyscypliny. Może tu liczyć na zaangażowanie państwa, jest to bowiem swoista pomoc pedagogiczno-edukacyjna ze strony odpowiednich struktur państwowych, która polega na właściwym wychowywaniu od najmłodszych lat, co jest równoznaczne z „poskramianiem” potrzeb. Krótko więc mówiąc, „potrzeba, która szkodzi ciału i szkodę wyrządza duszy, jeżeli chodzi o rozum i o panowanie nad sobą” jest niekonieczna. Platon znajduje dla nich inny termin, który zbliża pod względem wartościowości oba omówione

⁷ O jego słabości mówią następujące słowa Platona: „wcale nie musisz rządzić w tym państwie, nawet jeślibyś był odpowiedni do rządów, ani być rządzonym, jeżelibyś nie chciał ani iść na wojnę, chociaż inni idą, ani pokoju zachowywać, choć inni go zachowują, jeżelibyś nie pragnął pokoju, ani gdyby ci jakieś prawo zabraniało udziału w rządach albo bycia sędzią, mógłbyś mimo to i rządzić i sądzić, gdyby ci to odpowiadało; czy to nie są boskie i przyjemne takie stosunki” (557E).

powyżej systemy. Otóż, potrzeby niekonieczne są „marnotrawne” i Platon zalicza do nich wszystkie te, które wychodzą poza granice pożytku, a więc na przykład kulinarne czy seksualne (*Państwo* 559B-C). Młodego człowieka zabezpiecza przed potrzebami marnotrawnymi wychowanie i wykształcenie, a gdy tych zabraknie młodzieniec łatwo daje się zwieść i namówić do zakosztowania „miodu trutniów” (*Państwo* 559D). Wyrażenie to wydaje się oksymoronem, bowiem ów miód wabi fałszywą słodyczą, prowadząc do osłabienia poskramiających mocy i „przemiany wewnętrznej z typu oligarchicznego w demokratyczny” (*Państwo* 559D).

Obie postawy człowieka oligarchicznego i demokratycznego posiadają wspólną cechę, którą jest istotowa niemożność zaspokojenia pożądanego, w pierwszym przypadku pragnienia bogactwa, w drugim pragnienia wolności. Jak nienasycona żądza dobra oligarchii prowadzi do upadku systemu i zamiany ustroju na demokratyczny, tak też niespełnione pożądanego dobra demokracji prowadzi do jej upadku i zamiany w system dyktatorski (*Państwo* 562A-C). W obu przypadkach następuje naturalna próba zaspokojenia pragnień w ich wymiarze maksymalnym. Jednak skutek jest przeciwny, gdyż „wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli chodzi o pory roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a nie mniej, jeśli idzie o ustroje państwowe” (*Państwo* 563E). Wniosek jest prostą konsekwencją tych słów, nadmierna wolność przemienia się w nadmierną niewolę.

Oba, oparte na maksymalizacji pragnień i ograniczoności spełnień, systemy trawi ta sama choroba, a są nią ludzie, których Platon określa mianem „próżniaków i rozrzutników” i dzieli na dwie grupy. Jedni przewodzą i są tu najodważniejsi, drudzy zaś pozostają w tyle jako lękliwi. Platon porównuje ich do trutni z żądlami i bez żadeł i konkluduje, że „te dwa rodzaje ludzi szerzą nieporządek w każdym ustroju” (*Państwo* 564B). Mądry pszczelarz – głosi Platon – bacznie pilnuje liczebności trutni w ulu, by w razie konieczności redukować ich liczebność w obronie roju.

Trutnie są szczególnie niebezpieczne w państwie demokratycznym, gdyż w imię wolności rozszerzają zakres swoich działań. To oni „obsiadają mównice”, robiąc hałas i szum. Demokracja ze swoją wolnością jest – jak uważa Platon – najłatwiejsza do wykorzystania, „z tego źródła najłatwiej i najwięcej miodu cieknie dla trutniów” (*Państwo* 564D-E). Nie ma wątpliwości, że Platon ma tu na myśli sofistów, którzy zajęli w jego czasach wszystkie „mównice” w państwie, wykorzystując bogatych i próżnych oraz wpływając na *demos*, który stanowi największą

silę podczas zgromadzeń i ma największy wpływ w demokracji na podejmowanie decyzji opartych na głosowaniu.

Z powyższych uwag widać już, jaką charakterystykę w pismach Platona uzyskuje truteń? Metafora jest oczywista, odnosi się do człowieka o małej lub wręcz żadnej przydatności dla społeczeństwa. Jest to człowiek, „w którym pełno takich przyjemności [kulinarno-seksualnych – przyp. L.S.] i pożądań i rządzą nim pożądania niekonieczne” (*Państwo* 559C), a więc takie, które szkodzą ciału i duszy. Dusza trutnia jest pusta, łatwo ją wypełnić dowolną treścią. Stąd jest ona tak podatna na wpływ zewnętrzny, a więc na „fałszywe i blagierskie myśli i mniemanie”. Nie ma w niej „nauk i zajęć pięknych ani myśli prawdziwych, które najlepiej straż pełnią i pilnują dusz” (*Państwo* 560B-C). Relatywizm aksjologiczny jest cechą charakterystyczną postawy człowieka, który w imię wolności demokratycznej broni pożądań niekoniecznych, które akurat wypełniły jego duszę (*Państwo* 560E–561D). W wypowiedziach Platona wiele jest błyskotliwych zwrotów, barwnych opisów, które pełnią funkcję retorycznego wzmocnienia argumentów, by tym samym wzmocnić oddziaływanie na czytelnika.

Truteń w filozofii politycznej Platona nie może żadną miarą uzyskać pozytywnych ocen. Truteń może zostać żebrakiem i w dosłownym sensie nie sprawiać problemów prawnych. Taka postawa rodzi jednak problemy społeczne. Inną grupę trutni tworzą złoczyńcy, daleko bardziej niebezpieczni, gdyż naruszają wszelkie normy społeczne, prawne, moralne, obyczajowe. Ten dualny podział zostaje wprost przedstawiony przez filozofa: „skrzydlate trutnie bóg stworzył bez żadeł, a z tych dwunogich jednym też nie dał żądła, ale inni mają żądła straszne. Ci bez żadeł w nędzy umierają na starość, a z tych, co mają żądła, wychodzą wszyscy tak zwani złoczyńcy” (*Państwo* 552C). Trutniowate skłonności mogą więc przyjąć dwie formy, „jedne żebrackie, a drugie przestępcze” (*Państwo* 554B-C).

Człowiek-truteń w ocenie Platona „naprawdę nie był ani panem, ani sługą państwa, tylko marnotrawcą tego, co było gotowe” (*Państwo* 552B). Dlatego też Platona diagnoza takiego państwa jest surowa, obecność w nim obywateli-trutni jest oznaką stanu chorobowego społeczeństwa. „On [tzn. marnotrawca – przyp. L.S.] tak jak się w ulu truteń lęgnie, ta choroba ula, tak samo i taki człowiek wylął się w domu i został trutniem, chorobą państwa” (*Państwo* 552C). Marnotrawca to człowiek zaślepiony, któremu brak świadomości siebie, realizowanego modelu życia, zajmowanego miejsca w większej całości, do której przynależy, a więc wyznawanych wartości moralnych i witalnych.

3. ŚPIEW PLATONA

Zwierzęca metaforyka w pismach Platona spełnia kilka funkcji: retoryczną, dydaktyczną, estetyczną i filozoficzną. Szczególnym przypadkiem jest metafora łabędzia użyta w *Fedonie*, gdyż dotyczy ostatnich chwil życia Sokratesa. Zostaje ona ponownie przywołana w niniejszych uwagach, gdyż stanowi dopełnienie słów Diogenesa Laertiosa i zamknięcie wątku rozpoczętego jego cytatem. Bez wątpienia spełnił się sen Sokratesa; Platon okazał się wyśnionym łabędziem. Jego śpiew, który wybrzmiał dwadzieścia cztery wieki temu, wciąż jest słyszalny, i co więcej wciąż z wielką uwagą słuchany. Uczeń oddaje hołd swemu mistrzowi i przyjacielowi, łącząc teraz jego z łabędziem. Słowa Sokratesa, wywołane pytaniem Simiasza, są niczym łącznik, który spina wspólne filozoficzne żywoty, idee oraz przeświadczenia nauczyciela i ucznia. U ich podstaw tkwi wspólne im przekonanie o wyjątkowej roli filozofii w życiu. Otwartym pozostaje w tej chwili pytanie, czy tylko w życiu?

Simiasz i Kebes, skrępowani obecną sytuacją Sokratesa, lękają się zadać nurtujące ich pytanie, które generalnie dotyczy lęku człowieka przed śmiercią, w tym zaś szczególnym przypadku lęku filozofa przed zbliżającym się terminem wykonania wyroku. Na ich postawę wpływa dodatkowo powszechne przekonanie, że śmierć jest „największym z nieszczęść”, by posłużyć się słowami Epikura. Sokrates w odpowiedzi stwierdza krótko, że to, co mu „teraz padło, nie uważa za nieszczęście” i uzasadnia swoją opinię, wykorzystując symbolikę związaną z łabędziem. Ptaki te jako związane z Apollonem, obdarzone są darem wieszczania, wkraczają więc w sferę transcendentną. Ich śpiew pełen „radości, że mają odejść do boga, któremu przecież służą” (*Fedon* 85A) jest, po pierwsze, potwierdzeniem istnienia sfery „po drugiej stronie” oraz, po wtóre, uwolnienia z ziemskich więzów. Owa radość płynie z oczekiwanego i zapowiadanego połączenia z bogiem.

Sokrates jest takim łabędziem, bo i temu samemu służy bogu i dar wieszczania od niego posiada, stąd też „z nie mniejszą otuchą niż one z życia” odchodzi (*Fedon* 85B). Postawa Sokratesa nie jest jedynie wyrazem wiary w życie po śmierci. Wzmacnia ją filozoficzne przekonanie o nieśmiertelności duszy rozumnej (*to logisthike*), śmierć jest w takim razie przejściem do innego stanu, wartościowanego wyżej niż stan obecny. Dlatego też Sokrates, a po nim Platon, całym swoim życiem doczesnym poświadczają to przekonanie, opierając je na wartościach prawdy, dobra i piękna. Filozofia nadaje życiu wymiar jedynie właści-

wego sposobu jego przeżywania, gdzie w zwrotnej relacji oba elementy wzajemnie się potwierdzają. Jednak ani Sokrates, ani Platon na tym nie poprzestają.

Filozofia posiada dla nich jeszcze jeden wymiar, wart tu szczególnej uwagi. W *Fedonie* Platon ustami Sokratesa wyraża zaskakującą deklarację: „Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodajże tego nie wiedzą” (*Fedon* 64A). Filozofia okazuje się przygotowaniem do śmierci; poprzestanie na tej konstatacji dałoby jednak obraz niepełny i mylący, w takim stopniu, w jakim wieloznaczny jest termin „przygotowanie”. Nie ma tu lęku ani przed słabością ciała, ani też umysłu, przygotowanie więc nie oznacza wzmacniania jednego lub drugiego elementu. Nie ma tu ponadto obowiązków obrzędowych, koniecznych do spełnienia, przygotowanie nie oznacza więc religijnych czynności puryfikacyjnych bądź też ofiarniczych. Platon w *Kratylosie* przedstawia wymienione powyżej typy oczyszczenia, pisząc tu, że „oczyszczenie i obrzędy oczyszczające, czy to zgodne z medycyną, czy wróżbiarstwem, okadzanie lekarskimi czy też wróżbiarskimi ziołami, kąpiele stosowane przy takich okazjach i skrapianie oczyszczające, wszystkie takie jedno mają na celu: oczyścić ciało i duszę człowieka” (*Kratylos* 405B). Zawarte w cytowanych słowach rozumienie pojęcia *katharsis* nie jest dla Platona specyficzne, a jako zapożyczone od filozofów wcześniejszych, jest dla nas mniej interesujące. Pozostaje trzecie ujęcie, bliższe Platonowi i wyrażające istotne momenty dla jego filozofii. Czym w takim razie jest owo przygotowanie?

Najbliższy znaczeniowo wydaje się ten sens katartyczny „przygotowania”, który odnosi nas zwrotnie do filozofii samej, co przesądza zarazem znaczenie owego *katharsis*. Filozofia jako umieranie to – zdaniem Platona – uwalnianie duszy od złożenia z ciałem, która po śmierci, a więc wyzwoleniu z materii, „sama istnieje dla siebie” (*Fedon* 64C). Przygotowanie poprzez filozofię wobec tego to forma oczyszczenia, które „na tym właśnie polega, [...] żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić” (*Fedon* 67C). Oddzielona dusza od „marności ludzkich” się odrywa i do „boskich widoków” zmierza i nimi się karmi (*Państwo* 517D)⁸. Zrozumiały staje się więc zasadniczy sens cytowanej powyżej

⁸ Przytoczone słowa Platona można „wzmocnić” przywołując inny fragment z tego samego dzieła. Platon pisze tu następująco: „człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza,

opinii Sokratesa, w której łączy on filozofię i umieranie. Ale nie jest to sens jedyny.

Szczególnie interesujący jest sens drugi, który w sposób głęboki łączy obu filozofów, Sokratesa i Platona, z łabędziem. Wiemy już, że istotnym atrybutem tego boskiego ptaka jest jego śpiew, który wybrzmiewa z pełną radości i szczęścia siłą w chwili nadchodzącej śmierci. Sokrates osadzony w więzieniu z wyrokiem ostatecznym wie, że w najbliższym czasie czeka go śmierć. Jednak nie ma równie wielkiej mocy wieszczenia, więc nie mógł przewidzieć, kiedy i w jakich okolicznościach śmierć nadejdzie. Niejako uprzedzając okoliczności, bez względu na ich odległość czasową, przygotowuje swoją świadomość na moment ostatecznego przejścia. W tym przygotowaniu filozofia pełni funkcję nie do przecenienia. Dusza wybrzmiewająca filozofią jest niczym dobrze nastrojona harfa w rękach mistrza, nie zawiera ani jednego fałszywego, przypadkowego czy zbędnego tonu. Prawda jest tu najwyższą miarą, a jest to miara harmonii; stąd prawda filozofii jest prawdą duszy.

Platon pisze jednak wyraźnie, że nie każda filozofia jest nosicielką prawdy; jest nią tylko ta, dzięki której „filozof obcuje z tym, co boskie [...], [dzięki czemu] sam się ładem wewnętrznym napelnia i do boga zbliża” (*Państwo* 500D). To istotna okoliczność, która przewartościowuje myślenie i w konsekwencji życie człowieka. Myślenie staje się jednokierunkowe, i jest przeniknięte pragnieniem nie tylko zbliżenia do boga, lecz pełnego z nim utożsamienia. Póki to nie jest wszak możliwe, człowiek w wyniku naturalnego mimetycznego procesu upodobnia się do boga w takim zakresie, w jakim jest to możliwe. A więc w zakresie myśli i swoich działań. Stąd też pytanie, które Platon stawia czytelnikowi, pytaniem jest tylko z formy, gdyż jego treść nie budzi żadnych wątpliwości: „Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przestaje?” (*Państwo* 500C). Obcowanie z bogiem „żywi duszę” takiego obserwatora w tym sensie, w jakim naśladowanie (*mimesis*) łączy się z pojęciami uczestniczenie (*metheksis*) i upodobnienie (*paraplesia*)⁹.

Rozumiemy w tej chwili lepiej słowa Sokratesa, łączące filozofię z umieraniem¹⁰. Filozofia staje się istotowym wyrazem życia człowieka,

ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladowe i do tego się jak najbardziej upodabnia (*Państwo* 500 B-C).

⁹ Zob. W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 70–92.

¹⁰ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992, s. 34–38. Autor przedstawia inne, od powyżej przedstawionego, rozumienie filozofii jako umierania.

jego śpiewem, w którym wyraża on swoją radość z poznania prawdy. A więc nie jest tylko (lub wcale nie) wiarą, przeświadczeniem czy przekonaniem. Śpiew wynikający z obcowania z tym, co boskie to zarazem radość człowieka z nieodległego, w perspektywie życia, połączenia z boską sferą. Wzlatujący z kolan Sokratesa łabędź wraca do niego jako dojrzały filozof, który już posiadał wiedzę, i pragnie teraz wspólnie śpiewać pieśń wieczności. W ten sposób koło zostaje domknięte, punkt wyjścia okazuje się zarazem punktem dojścia. Życie ku śmierci nadaje człowiekowi cechę autentyczności jego życiu w najgłębszym egzystencjalnym sensie, ujmując to z perspektywy dwudziestowiecznej filozofii. Ale zarazem perspektywa ta zostaje przekroczona jako zbyt wąska, gdyż jest to zarazem życie ku nieśmiertelności.

THE INTERNAL ZOOLOGICAL GARDEN AS PLATO'S IMAGE OF MAN

Summary

Animal metaphors have been often used in European culture. Philosophers have used them since antiquity. Animals illustrate thoughts and arguments in their writings. Plato includes an almost complete zoological garden in his dialogues. There are both domestic and wild animals, employed for literary, psychological, didactic or educational reasons. The most famous animal, however, is the tortoise, well known from Zeno of Elea's defense of the Parmenidean doctrines. The tortoise has been used in the writings of prominent philosophers such as Aristotle, Shaftesbury, Locke, Leibniz, Bergson and Russell.

Leszek Sosnowski